



« On y va, on les bat et on revient » : conflit maîtrisé entre les Kakataibo et les Shipibo en Amazonie péruvienne

«Vamos, vencemos y volvemos»: conflicto controlado entre los kakataibo y los shipibo de la Amazonía peruana

«We go there, we beat them up and we come back»: controlled conflict between the Kakataibo and the Shipibo in the peruvian Amazon

Magda Dziubinska



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/bifea/903>

DOI : 10.4000/bifea.903

ISSN : 2076-5827

Éditeur

Institut Français d'Études Andines

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2013

Pagination : 91-112

ISSN : 0303-7495

Référence électronique

Magda Dziubinska, « « On y va, on les bat et on revient » : conflit maîtrisé entre les Kakataibo et les Shipibo en Amazonie péruvienne », *Bulletin de l'Institut français d'études andines* [En ligne], 42 (1) | 2013, mis en ligne le 01 octobre 2013, consulté le 05 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/bifea/903> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/bifea.903>



Les contenus du *Bulletin de l'Institut français d'études andines* sont mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.



« On y va, on les bat et on revient » : conflit maîtrisé entre les Kakataibo et les Shipibo en Amazonie péruvienne

*Magda Dziubinska**

Résumé

Les Kakataibo et les Shipibo du fleuve Aguaytía ont une relation d'altérité constituante qui dans le passé s'exprimait à travers la guerre et le rapt. Après la pacification, des nouvelles stratégies relationnelles ont du être inventées. Bien que la sorcellerie soit toujours au centre des relations entre les Shipibo et les Kakataibo et joue un rôle important dans les luttes de pouvoir, les deux groupes ont mis en place un nouveau dispositif de régulation de leurs rapports profondément compétitifs, celui du championnat annuel de football. Le jeu de football devient ainsi non seulement une mise en scène du conflit ancien, mais aussi un moyen de contrôler la violence entre les deux groupes.

Mots clés : Amazonie, football, guerre, jeu, fête de la communauté, interethnité

«Vamos, vencemos y volvemos»: conflicto controlado entre los kakataibo y los shipibo de la Amazonía peruana

Resumen

Los kakataibo y los shipibo del río Aguaytía mantienen una relación de alteridad constitutiva que se expresaba en el pasado a través de la guerra y el raptó. Después de la pacificación, nuevas estrategias relacionales debieron ser inventadas. Aunque la brujería esté siempre al centro de las relaciones entre los shipibo y los kakataibo y tenga un papel fundamental en las luchas de poder, los dos grupos pusieron en marcha un nuevo dispositivo de regulación de sus relaciones que son profundamente

* Doctorante en Ethnologie. Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 200 av. de La République, 92000 Nanterre. Aide à la mobilité IFEA (UMIFRE 17, CNRS-MAE) entre octobre 2009 et août 2010. E-mail : dziubinska@gmail.com

competitivas: el campeonato anual de fútbol. El fútbol no es únicamente una puesta en escena del antiguo conflicto, sino también un mecanismo de control de la violencia entre los dos grupos.

Palabras clave: Amazonía, fútbol, guerra, juego, fiesta, interetnicidad

«We go there, we beat them up and we come back»: controlled conflict between the Kakataibo and the Shipibo in the peruvian Amazon

Abstract

Living along the Aguaytía River, the Kakataibo and the Shipibo maintain a relationship of constitutive alterity, which was previously expressed through war and abduction. After pacification, new relational strategies had to be invented. Although witchcraft is still at the center of the relationship between the Kakataibo and the Shipibo and plays an important role in power struggles, both groups have developed a new way of regulating their deeply competitive relationship: an annual football championship series. The matches not only enact ancient conflict but also serve as a means to control the violence between the two groups.

Keywords: Amazon, football, war, game, community celebration, inter-ethnicity

Les relations entre les Shipibo et les Kakataibo du fleuve Aguaytía¹ sont profondément ambiguës.

Dans les discours quotidiens sur leurs voisins, les deux groupes adoptent généralement deux positions : soit ils disent qu'ils ne se connaissent pas, soit ils répandent toute une série de ragots ayant pour but de discréditer l'autre et en même temps de démontrer la domination morale sur lui. Malgré l'aversion et l'hostilité, les deux groupes sont engagés dans un système de réciprocités négatives extrêmement contraignant. Nous allons aborder cette relation à travers la fête annuelle du village qui rythme aujourd'hui les rapports interethniques dans la région.

Les Shipibo-Conibo et les Kakataibo appartiennent à la famille linguistique Pano dont 42 groupes occupent un territoire partagé entre le Pérou, le Brésil et la Bolivie. Le groupe Shipibo-Conibo est le plus nombreux de cet ensemble et compte environ 25 000 individus installés le long de l'Ucayali et de ses affluents. L'appellation composée Shipibo-Conibo traduit la fusion de trois groupes : les Conibo, les Shipibo et les Shetebo, ces derniers ayant probablement été assimilés par les Shipibo au début du XXe. Beaucoup moins nombreux que les Shipibo-Conibo, les Kakataibo comptent environ 4 000 individus. Ils sont divisés en trois groupes, installés sur trois cours d'eau différents : l'Aguaytía (où se trouvent

¹ Entre mars 2009 et septembre 2010 nous avons réalisé un travail de terrain parmi les Kakataibo et les Shipibo du fleuve Aguaytía. La majeure partie du temps nous avons séjourné dans trois villages : Mariscal Cáceres, Yamino (kakataibo tous les deux) et Santa Rosa (shipibo). En avril 2009, nous avons passé également trois semaines au sein de la communauté kakataibo Santa Marta sur le fleuve Zungaruyacu.

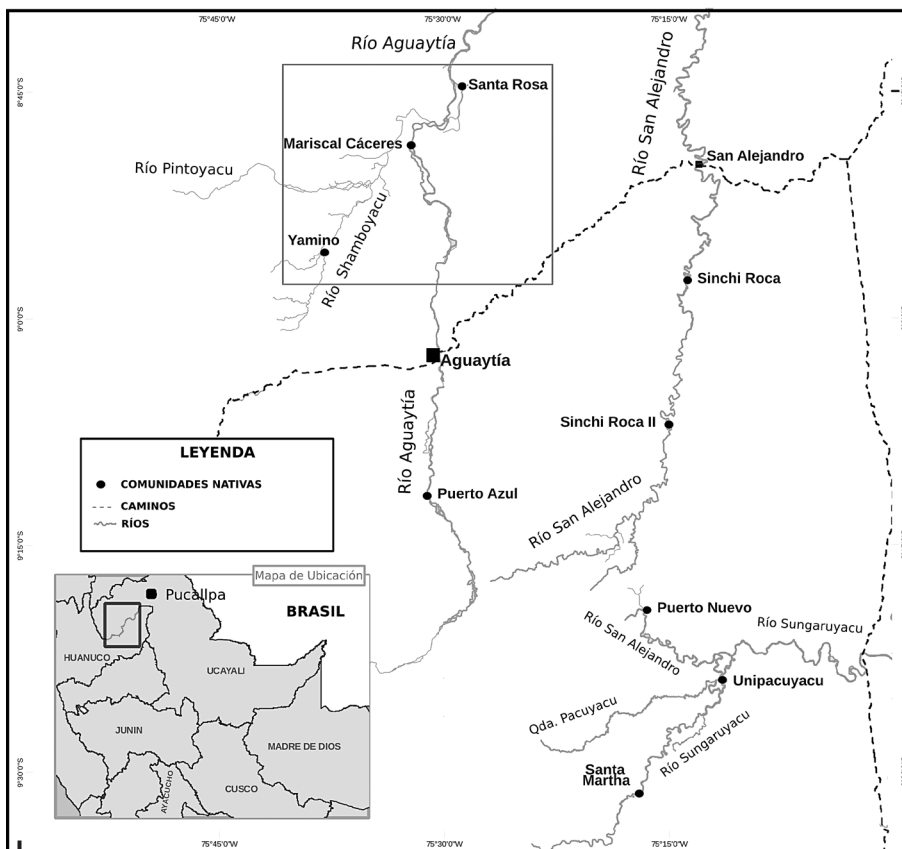


Figure 1 – Les communautés kakataibo et shipibo situées aux bords des fleuve Aguaytía, San Alejandro et Zungaruyacu

La zone mise en évidence est celle de notre travail de terrain

Source : Carte réalisée à partir de la carte «Territorio de las comunidades nativas tituladas. Aguaytía y Zungaruyacu» de l'Instituto del Bien Comun (Lima)

les communautés Mariscal Cáceres et Yamino) et les rivières San Alejandro et Zungaruyacu.

L'arrivée des Cocama dans le Bas Ucayali vers le IXe siècle a fortement perturbé la situation dans la région (Myers, 1988; Morin, 1998). Certains groupes shipibo menacés par les nouveaux-arrivés Tupi ont quitté l'Ucayali afin de se réfugier sur le fleuve Pisqui. Nous avons réalisé une partie de notre travail de terrain parmi ces « Pisquibo » qui, dirigés par Ramón Amasifuén (allié du fameux chef Kakataibo Odicio Bolívar), ont quitté les bords du Pisqui au début des années 1940 pour s'installer le long de l'Aguaytía. À cette époque le territoire était déjà occupé par les Kakataibo, plus connus comme Cashibo.

Le village shipibo de Santa Rosa, fondé par Amasifuén, a connu un réel boom démographique en 2000, principalement à cause du changement de statut de son

territoire (partagé entre *comunidad nativa* et *centro poblado*) qui a provoqué son ouverture à la population métisse. Aujourd'hui il compte presque 1 500 habitants qui souffrent du manque de terres agricoles. L'implantation à Santa Rosa de cinq différentes églises évangéliques n'a pas altéré la position des chamanes auxquels on continue de faire appel lors d'une maladie ou d'un conflit. Situé à mi-chemin entre Santa Rosa et Aguaytía, la communauté Mariscal Cáceres compte environ 300 habitants. Même si la pêche, souvent à l'aide de dynamite ou de *huaca* (clabadium), et la culture du manioc continuent à jouer un rôle important dans l'économie de subsistance shipibo et kakataibo, la principale source de revenus pour les deux groupes sont les bananes plantains vendues dans les marchés d'Aguaytía.

Les Shipibo et les Kakataibo sont un excellent exemple d'« ennemis intimes ». Les premiers, considérés comme de vrais indiens grâce à leur ethnicité visible, jouissent d'une reconnaissance au niveau national et international. Les seconds en revanche, sans parures et sans rituels, portent une étiquette d'indiens acculturés. Quand en 2007, nous avons annoncé à un chamane shipibo notre volonté de visiter les Kakataibo, celui-ci n'a pas caché son étonnement :

[...] mais pourquoi voudrais-tu aller voir les Cashibo ? Il n'y a rien d'intéressant à voir là-bas. Ils sont comme les métis. Ils ont perdu toute leur culture.

En effet, les Shipibo ont établi une sorte de monopole sur l'indianité dans la région, ce qui a juste créé des nouvelles tensions avec les Kakataibo.

« Comme le Pérou a deux ennemis — l'Équateur et le Chili — nous, les Kakataibo, en avons deux : les Shipibo² et les Sinchirocanos »³ nous avait expliqué Gustavo⁴ à Mariscal Cáceres. Avec ces deux groupes ennemis, les Kakataibo d'Aguaytía avaient une relation d'altérité constituante qui dans le passé incluait les guerres et les rapt de femmes. Dans ce système de guerres interethniques, les Kakataibo occupaient tour à tour la position d'agresseurs et de victimes. D'ailleurs, l'histoire commune des Shipibo et des Kakataibo d'Aguaytía montre à plusieurs reprises la fragilité des limites entre les relations d'inimitié et d'alliance et leur caractère temporaire. Tout en étant engagés dans des guerres les uns contre les autres, ils s'unissaient afin d'attaquer ensemble et de « civiliser » les autres Kakataibo. Par ailleurs, les rapt établissaient des liens de parenté qui sont en partie reconnus encore aujourd'hui par les deux groupes. Il est fort intéressant de noter aussi que jusqu'en 2009, le village shipibo de Santa Rosa faisait partie de la fédération des communautés Kakataibo (Fenacoca)⁵.

² Il s'agit des Shipibo de Santa Rosa.

³ Il s'agit des Kakataibo de la communauté Sinchi Roca du fleuve San Alejandro.

⁴ Les prénoms de mes informateurs ont été changés afin de protéger leur anonymat.

⁵ Étant entourés par les communautés Kakataibo et éloignés des autres Shipibo, ils se sont affiliés à la Fenacoca pour bénéficier des aides éventuelles destinées aux communautés natives du district Padre Abad. Les Shipibo s'accordent sur le fait qu'il est plus facile de percevoir des financements quand on est fédéré. Or, suite aux nombreux conflits, Santa Rosa s'est détachée en 2009 de la Fenacoca et a créé sa propre fédération Feconasra (*Federación de comunidades nativas Shipibo de la cuenca del río Aguaytía*) qui compte aujourd'hui trois communautés : Santa Rosa, Santa Clara de Uchuyan et Shambo Porvenir.

En reprenant l'idée avancée par Lévi-Strauss de l'« ouverture à l'autre » caractéristique des amérindiens, Viveiros de Castro (1993) a proposé le modèle de la « prédation ontologique » de la relation à l'altérité (soutenue entre autres par Descola, 2005 ; Taylor, 1993 ; Fausto, 1999 ; Vilaca, 1999). Selon cette théorie, le « soi » n'est jamais complet et il se construit aux dépens des autres, à travers l'incorporation. L'objectif serait alors de s'approprier des valeurs étrangères à travers les rapports avec les autres dans la vie quotidienne, dans le rituel ou dans le commerce, afin de capter des principes d'identité et des substances vitales réputées nécessaires à la perpétuation du soi (Descola, 2005). Le modèle du rapport à l'altérité sous la forme de relation de prédation, applicable aux sociétés pano, est intimement lié aux phénomènes sociaux tels que la guerre, la chasse aux têtes et le cannibalisme. Or, depuis la pacification ceux-ci n'opèrent plus et on pourrait donc se demander par quoi ont-ils été remplacés. Quelles sont les nouvelles stratégies relationnelles mises en place par les amérindiens et comment s'inscrivent-elles dans la logique du contact qui repose sur l'altérité constituante et la prédation ?

Ces dernières années, les Shipibo et les Kakataibo ont accordé une importance surprenante au jeu de football. Notre intérêt pour ce phénomène s'explique en partie par le fait que le terrain de football est l'un des rares espaces d'interaction directe entre les deux groupes mentionnés. D'autre part, leurs relations pleines d'ambiguïté et profondément compétitives, renvoient en quelque sorte au concept du jeu, aussi ambivalent et constamment oscillant entre le réel et le fictif, le sérieux et le frivole. En 1958, Caillois postulait que le jeu est une activité stérile et improductive (Caillois, 1992 [1958]). L'enjeu de cet article est de démontrer qu'au contraire, le jeu produit des choses, tant au niveau relationnel qu'affectif.

Malgré les témoignages d'une pratique extrêmement généralisée du football en Amazonie, il existe très peu d'études anthropologiques sur ce thème. Nous pourrions citer ici deux thèses de doctorat soutenues au Brésil : l'une de Fernando Fedola de Luiz Brito Viana qui a réalisé sa recherche parmi les Xavante (2001) et l'autre de José Ronaldo Mendonça Fassheber qui a travaillé chez les Kaingang (2006). En réalité, ce sont des thèses fort semblables. À part le fait que les deux études ont été menées parmi des groupes Gê et qu'aussi bien Viana que Fassheber entraînaient les équipes du village au sein duquel ils travaillaient, ils ont privilégié tous les deux la même approche du football en tant que lien et moyen d'insertion des groupes indigènes dans la société brésilienne englobante. Sans pouvoir nier cet aspect « intégrationniste » du football amazonien, nous allons l'aborder dans une autre perspective, en mettant l'accent sur sa dimension performative et interactionnelle. Il convient de mentionner également l'article de Norman A. Scotch « Magic, sorcery, and football among urban Zulu : a case of reinterpretation under acculturation » (1961). Scotch fait le lien entre la multiplication des équipes de football parmi les Zulu habitant les zones urbaines et la grande compétition pour le peu d'emplois qu'ils peuvent y trouver. Le jeu de football est un moyen pour les Zulu de dépasser l'anxiété et la tension produites par la vie anonyme dans

la ville et il sert de cadre permis et toléré pour exprimer les relations d'hostilité qui règnent parmi les Africains dans le contexte urbain.

L'explication psychologisante et cathartique de Scotch rejoint l'idée plus tardive d'Elias & Dunning (1986) qui voient dans l'apparition des sports modernes l'aboutissement du processus de la civilisation. Le football, et le sport en général, produit selon Elias :

[...] le relâchement de tensions provoqué d'une part par le spectacle du simulacre de bataille, d'autre part par son point culminant — la victoire de l'un ou de l'autre camp — qui dissipe les tensions (Elias & Dunning, 1986 : 80).

Toutefois, plus qu'un mécanisme apaisant et purifiant, le jeu de football entre les Kakataibo et les Shipibo a un effet d'ébullition dans la mesure où il active les hostilités et renforce les tensions. La victoire ne produit pas de catharsis, mais des nouvelles accusations et le besoin de vengeance chez les perdants.

Le but de notre article est, d'un côté, de présenter les transformations des rituels amazoniens contemporains et les nouveaux usages de la sorcellerie et, de l'autre, de mieux saisir ce qui se passe au niveau interactionnel lors des fêtes du village et surtout lors du match de football qui oppose les Shipibo et les Kakataibo.

1. LES FÊTES ANNUELLES

Aujourd'hui, l'évènement le plus important et le plus célébré dans le calendrier kakataibo et shipibo est sans aucun doute la fête d'anniversaire de la communauté. Se déroulant sur plusieurs jours, ces fêtes constituent un patchwork curieux entre des éléments plus ou moins traditionnels et des incorporations modernes venant de la population métisse. Plusieurs mois avant la date de la fête, les habitants de la communauté, divisés en différents comités, se réunissent pour débattre sur la manière de l'organiser. Chaque année, on monte une véritable entreprise de fête où chacun se voit attribuer des tâches particulières qui d'habitude sont accomplies avec le plus grand sérieux. Le temps de la fête tous les travaux habituels sont suspendus. Selon l'année, le programme d'attractions propose le concours de tir à l'arc, l'élection de la miss de beauté, l'atelier de peintures corporelles, les concerts des groupes locaux assortis de présentations de danseuses/strip-teaseuses, les présentations théâtrales des écoliers, etc. Chaque nuit, les hommes s'enivrent entre eux soit avec l'eau-de-vie amenée de la ville, soit avec la bière de manioc, de maïs et de bananes fermentés préparée en grande quantité spécialement pour cette occasion.

C'est aussi le moment où les Kakataibo se tournent vers les bûcherons afin que ceux-ci financent en partie les festivités. Les bûcherons ont d'ailleurs très vite compris l'importance de ces fêtes d'anniversaire pour les indigènes, en y voyant une opportunité parfaite pour « adoucir » avec de l'argent les mécontentements et les contestations occasionnés par leurs exploitations, qu'on ne manque pas d'entendre au quotidien. Les bûcherons remettent donc de l'argent aux

autorités de la communauté, ce qui se termine inévitablement par une profusion d'accusations de corruption et des disputes ouvertes entre les dirigeants, qui mènent souvent à un procès.

Les fêtes des communautés Mariscal Cáceres et Santa Rosa rythment les relations entre les deux groupes et c'est la plupart du temps la seule occasion où les Kakataibo vont chez les Shipibo et vice versa. En arrivant dans le village des voisins, on se salue à peine, et une fois sortis du bateau tous accourent tête baissée vers le terrain de football. Il nous a paru évident que personne ne se sent à l'aise dans cette situation. Tout le monde garde sa distance, les visiteurs se mettent toujours dans un coin ensemble, sans se mélanger aux hôtes. On a parfois l'impression que chacun essaye d'ignorer même la présence de l'autre. Cela change quand on arrive au jeu, l'élément essentiel et invariable des fêtes. D'ailleurs, c'est la seule raison pour laquelle les Shipibo et les Kakataibo décident de quitter leur communauté et d'aller chez les voisins. Une décision qui n'est pas prise à la légère et qui est liée à plusieurs risques et désagréments. En fait, c'est tout un spectacle qu'on donne à voir avant cette visite.

Quelques jours avant la fête on voit apparaître dans les discours quotidiens des deux groupes des plaintes et des lamentations qui s'exacerbent au fur et à mesure que la fête s'approche. Aller chez les autres représente à la fois une affaire d'honneur et un devoir éprouvant. Plusieurs personnes nous ont dit que cela ne leur procure aucun plaisir, et accusent leurs voisins d'être radins et inhospitaliers. Une femme Shipibo a avoué :

[...] les Cashibo⁶ sont de très mauvaises personnes, ils ne savent pas inviter les autres, ils ne savent pas partager leur nourriture, on y va avec nos enfants qui souffrent beaucoup de la chaleur, parfois on nous prive même de l'ombre de leurs arbres⁷.

On planifie la visite chez les voisins bien à l'avance, en faisant une sorte de liste de ce qui va sûrement manquer chez les autres et de ce qu'il faut donc amener avec soi, tout cela sur un ton plaintif. À un moment donné, impressionnés par ces discours, nous avons demandé à une femme Kakataibo pourquoi ils vont chez les Shipibo, puisque c'est tellement désagréable. Elle nous avait regardé toute surprise en répondant :

[...] si on n'y va pas, après, ils ne vont pas venir non plus chez nous, ils sont comme ça, il faut donc qu'on y aille.

Cela fait songer aux systèmes de prestations fondés sur le don et le contre-don tels qu'analysés par Mauss (2007 [1924]). La fête de la communauté est une sorte de monnaie d'échange qui lie les Shipibo et les Kakataibo dans un système

⁶ *Cashi* dans les langues pano signifie « chauve-souris », vampire. C'est un éponyme qui était donné aux Kakataibo par les Shipibo-Conibo. Très péjoratif, il n'est jamais utilisé par les Kakataibo eux-mêmes.

⁷ Ne pas savoir inviter et ne pas savoir partager la nourriture sont les accusations les plus graves qu'on puisse entendre de la part des Shipibo. On met en doute la condition humaine même d'une telle personne.

d'obligations très contraignant. « Les Shipibo ont accepté notre invitation et maintenant nous devons leur rendre leur visite » nous a expliqué l'entraîneur de l'équipe kakataibo.

La présence, tout à fait réglementée, des adversaires dans la fête est fondamentale, au point que, sans cette présence, la fête risquerait de perdre de sa pertinence et ne pas avoir lieu. En août 2010, les préparatifs de la fête de Santa Rosa ont été gravement perturbés par les grèves des producteurs de coca qui ont profondément paralysé le marché. Les bananes plantains ne pouvaient plus être vendues, interrompant le circuit monétaire, et les visiteurs risquaient de ne pas venir. Nous insistons sur le fait que ces fêtes impliquent des dépenses conséquentes car il est très important pour chacun de pouvoir se montrer devant les autres avec des sodas, des glaces, des biscottes ou des bières commercialisées à cette occasion par les métis. Le manque d'argent est aussi dangereux pour les organisateurs de la fête, et avant tout pour le chef du village qui risque de ne pas être en mesure de financer toutes les attractions nécessaires pour qu'à la fin personne ne puisse dire qu'il ne sait pas organiser une belle fête. La capacité d'organiser une fête riche, divertissante et bruyante, ainsi que la possibilité d'y convier un grand nombre d'invités et d'équipes de football fait partie d'un système plus large de compétition de prestige. En affrontant donc le manque d'argent en 2010, et en prenant en compte plus ou moins sérieusement la possibilité d'absence des Kakataibo, certains Shipibo s'interrogeaient sur le sens d'organiser la fête.

Les fêtes de communautés offrent un observatoire privilégié des relations interethniques dans la région. Chez les Kakataibo de Mariscal Cáceres il ne manque donc jamais de Shipibo de Santa Rosa. Parmi les invités il y a aussi les Kakataibo de Yamino⁸ et les métis des villages voisins. En revanche, les Kakataibo du fleuve San Alejandro et de Zungaruyacu, des ennemis peut-être trop familiers, sont régulièrement exclus. Il y a bien évidemment une hiérarchie d'affinité entre tous les invités. Celle-ci est particulièrement visible au moment du partage de la nourriture. On mange exclusivement avec les parents proches (*rarëbubë*). Les Kakataibo aussi bien que les Shipibo disent toujours qu'ils mangent différemment, ou qu'ils mangent « une autre classe de nourriture » que leurs voisins. Alors que leur régime alimentaire est fort similaire, il s'agirait plutôt de la convivialité et des liens de parenté qui se créent et s'affirment autour des repas. Plusieurs anthropologues travaillant dans les basses terres insistent sur l'importance de la nourriture dans le processus de la constitution de l'identité (Vilaça, 1999 ; 2002 ; Gow, 2001 ; Erikson, 1984 ; 2000). Fausto a constaté avec pertinence :

Commensality and the sharing of meat not only characterize the relation between relatives but produce relatives. Eating like someone and with someone is a primary vector of identity, much like abstaining for or with

⁸ La communauté Yamino a été créée en 2006. Elle est habitée par les anciens membres des villages Mariscal Cáceres et Esperanza. Les Kakataibo s'accordent sur le fait qu'ils étaient obligés de créer cette communauté pour pouvoir défendre leurs territoires envahis régulièrement par les colons. Ces derniers, en majorité originaires de la *sierra*, s'installaient illégalement sur les terres des Kakataibo pour y cultiver la coca.

someone else. In sum, food sharing and the culinary code fabricate people of the same species (Fausto, 2007 : 502).

La référence à la nourriture revient dans chaque discussion en ce qu'elle a pour but de se démarquer de son voisin. Les Kakataibo se moquent de la coutume shipibo de manger en étant assis par terre et avec la main, tandis que les Shipibo ne perdent jamais une occasion de rappeler que les grands-pères des Kakataibo mangeaient de la chair humaine. Dans tous les cas, les deux groupes ne partagent jamais la nourriture entre eux. Quant aux parents plus éloignés de mes hôtes Kakataibo (aintsi), s'ils ne sont pas invités à manger, ils peuvent quand même utiliser le feu de la maison afin de se préparer leurs propres repas⁹.

Les Kakataibo et les Shipibo restent chez leurs voisins seulement durant la journée et ils quittent la fête avant le coucher du soleil, pour revenir le matin suivant¹⁰. Cela concerne surtout les femmes et les enfants. Il arrive parfois que les hommes y restent plus longtemps, mais ils préfèrent de loin voyager de nuit plutôt que de rester dormir chez les voisins. On peut facilement relier cet évitement à la sorcellerie. Pour les Kakataibo c'est une manière de se protéger contre les



Figure 2 – Femmes kakataibo en train de préparer la bière de manioc (*masato*) pour la fête

Photo Magda Dziubinska

⁹ Il nous a semblé que le fait de ne pas partager la nourriture dans ce contexte est non seulement le moyen de se distancier de l'autre, mais aussi de prévenir les attaques sorcellaires. À plusieurs reprises on nous a averti, et cela surtout chez les Shipibo, qu'il faut être particulièrement vigilant quand un inconnu vous invite à manger. D'après Eduardo, notre hôte shipibo, la nourriture de la ville (emballée) est d'autant plus dangereuse qu'utilisée communément par les sorciers. Accepter la nourriture déjà entamée, dont le paquet a été déchiré, pourrait se révéler très périlleux.

¹⁰ Sauf s'ils sont exclus du championnat : dans ce cas là, honteux, ils ne reviennent plus.

éventuelles agressions, pour les Shipibo, d'échapper aux accusations. En partant avec les Shipibo à la fête Kakataibo, un jeune joueur nous a annoncé : « on y va, on les bat et on revient », pour dire qu'il faut faire vite, sans s'attarder inutilement. Comme nous l'avons signalé au début de cet article, le but de la fête est l'affrontement sur le terrain de football. Les matches se déroulent en continu durant tous les jours de la fête, depuis l'aube jusqu'au coucher du soleil, et attirent l'attention de tout le monde, même des plus anciens qui connaissent peu les règles du football moderne.

2. JEU SORCELLAIRE

Même si en Amazonie le football est ouvert à tout le monde, avec la création de différentes catégories d'équipes, les affrontements entre les jeunes hommes sont les plus importants et requièrent les meilleurs prix. Les matches entre les femmes, les écoliers et les seniors sont considérés effectivement plus comme un divertissement. C'est durant ces parties-là que l'ambiance se détend et que l'on se permet des cris d'encouragement, des blagues ou des commentaires à l'adresse des rivaux. Une autre différence est que les femmes et les enfants jouent souvent pieds nus, leurs matches sont plus courts et l'entraînement régulier ne leur est pas imposé.

Comme dans le football moderne, les équipes indigènes sont constituées de onze joueurs. Les groupes shipibo comprennent exclusivement des joueurs Shipibo, alors que dans les équipes Kakataibo il y a toujours quelques métis qui vivent à Mariscal Cáceres depuis plusieurs années. Cela illustre non seulement la conception de chaque groupe de ses limites, mais aussi les différents rapports qu'ils entretiennent avec la population métisse. À Santa Rosa, celle-ci est ostensiblement plus riche que les familles indigènes, surtout grâce au commerce. Les métis y ont mis en place un système d'endettement particulièrement désavantageux pour les Shipibo : ils rachètent leurs bananes à un prix bas pour ensuite les revendre à Aguaytía. En échange, les Shipibo reçoivent des crédits qu'ils peuvent utiliser exclusivement en achetant des produits dans le commerce du même métis (il est inutile de préciser que les prix de ces produits sont beaucoup plus élevés qu'en ville). Certains Shipibo déclarent ouvertement que la richesse des métis est le fruit de tricheries et d'abus dont ils se sentent victimes. Cela explique en grande partie les tensions qui existent entre les deux populations à Santa Rosa, qui se traduisent par la prolifération d'accusations de sorcellerie et le renforcement de l'opinion chez les Shipibo de la nécessité d'exclure les métis du village. De l'autre côté, les rapports entre les Kakataibo et les métis sont moins tourmentés et ces derniers semblent être mieux intégrés à la communauté. Le mariage avec un métis — un réel drame pour les Shipibo — représente plutôt une réussite pour les filles Kakataibo. Aux yeux de ces dernières, un métis, bien qu'il soit souvent violent, c'est d'abord quelqu'un qui « sabe trabajar » et donc est capable de leur garantir un accès plus facile aux « cosas lindas ».

La participation au championnat de football n'est pas gratuite. Pour qu'une équipe puisse jouer, elle doit payer au préalable pour son inscription. Le montant varie

selon l'année, généralement entre 150 et 250 soles ce qui est une somme non négligeable. Cet argent est ensuite rassemblé pour constituer les prix destinés aux gagnants. En fonction de l'organisation, le prix peut être attribué sous forme d'argent, ou d'un animal (un bœuf, une vache ou un cochon) que l'équipe gagnante emporte avec elle. Habituellement, les hommes préfèrent obtenir de l'argent, et leurs femmes, des animaux. Les épouses argumentent que les hommes dépensent rapidement l'argent en alcool, alors que tout le monde peut profiter de la viande d'un animal abattu. Grâce à la règle de réciprocité, celle-ci est largement distribuée au sein du village. Bien que l'enjeu soit toujours annoncé avant le match, il arrive parfois que le prix ne soit pas remis aux vainqueurs. Par exemple, lors de la dernière fête à Mariscal Cáceres, le cochon promis aux femmes Shipibo qui ont gagné le match, ne leur a finalement pas été donné. Ce manquement aux prescriptions n'a provoqué aucune dispute, comme si, en fin de comptes, ce gain n'était pas essentiel dans le jeu et dans la victoire.

Avant les matches, les hommes font de nombreux paris (les femmes n'y participent jamais). Tous les parieurs sont scrupuleusement inscrits sur une liste, avec la somme d'argent qu'ils mettent en jeu et selon laquelle se fera le partage du gain après le match. Bon gré mal gré, nous avons souvent été sollicitée pour garder cet argent le temps du jeu. Ce n'est d'ailleurs pas la seule fonction qu'on nous ait attribuée dans le football car nous avons également été très souvent responsable de contrôler le temps des parties. Pour cela on nous a toujours apporté une montre, afin que nous ne le fassions pas avec la nôtre.

D'habitude on observe les parties en silence, sans faire trop de commentaires et on montre à peine son soulagement ou sa déception au moment d'un but. Le jeu reste très technique, les mouvements se font automatiquement et il manque de ce qu'on pourrait appeler la virtuosité individuelle ; le match est avant tout un exploit collectif, très contrôlé. Comme le souligne Houseman « le jeu est régi par une condition pragmatique de conformité », en précisant peu après que « un jeu qui ne comporterait aucune expérience affective serait ennuyeux et aurait peu de raisons d'être poursuivi » (Houseman, 2003 : 8).

Toutefois, dans le jeu de football entre les Shipibo et les Kakataibo, ce n'est pas le spectacle qui compte avec son côté esthétique, mais seulement le résultat. Les anciens qui regardent les matches sans connaître les règles se tournent impatients à la fin de la partie vers les plus jeunes en demandant : « et alors ? Qui a gagné ? ».

Le lien entre le football et la sorcellerie en Amazonie est très étroit et produit une profonde asymétrie dans le cas des rapports qui nous intéressent. En effet, pour les Kakataibo chaque défaite sera expliquée par les tricheries sorcellaires des Shipibo qu'ils ne sont pas capables de déjouer, faute de chamanes. Ils se posent donc souvent comme des victimes qui subissent le jeu plus qu'ils ne le jouent. Cela va contre l'idée avancée par Lévi-Strauss selon laquelle le jeu serait de nature disjonctive dans la mesure où il aboutit à la création d'un écart différentiel entre les joueurs considérés au départ comme égaux. Selon cette logique :

La symétrie est donc pré-ordonnée; et elle est structurale, puisqu'elle découle du principe que les règles sont les mêmes pour les deux camps.

L'asymétrie, elle, est engendrée, elle découle inévitablement de la contingence des événements, que ceux-ci relèvent de l'intention, du hasard, ou du talent (Lévi-Strauss, 1962 : 48).

On pourrait dire que dans le cas que nous étudions, on a plutôt à faire avec ce que Wendling appelle le « jeu impair »¹¹ dans la mesure où les protagonistes semblent ne pas être égaux et où les uns se sentent agressés par les autres sans leur consentement¹². Cela en revanche pose toute une série de problèmes liés à la chance et à l'incertitude qui sont constitutives du football moderne et qui semblent être ici effacés.

Pour mieux illustrer ce qui vient d'être dit, nous nous proposons de retracer un incident dont nous avons été témoin lors de la fête de Mariscal Cáceres en 2010, qui a perturbé le jeu sans pour autant l'interrompre. Durant le match final qui opposait les Kakataibo et les Shipibo, les premiers ne réussissaient pas à marquer de but et cela malgré de nombreuses opportunités — ce qui a été considéré comme anormal. Les Shipibo de leur côté ne perdaient aucune occasion de marquer des buts et sont vite devenus les favoris de la partie. Durant tout le match, les joueurs Kakataibo souffraient de petites contusions, pas très alarmantes, jusqu'au moment où un joueur Kakataibo est tombé par terre en criant à l'aide. Il disait souffrir de douleurs atroces dans tout le corps au point de ne pas pouvoir se relever. Le jeu a été interrompu et on a appelé le grand-père du jeune homme qui est une sorte d'ostéopathe reconnu. Le grand-père s'est mis à masser le corps du garçon, mais cela ne lui a apporté aucun soulagement. Finalement, le blessé a dû être sorti du terrain de football et ramené à la maison. Le jeu a repris tout de suite après et s'est terminé par la victoire des Shipibo.

Comme nous habitions dans la maison du grand-père du joueur blessé, nous étions présents au moment où on l'a amené. Immédiatement mis au lit, le garçon n'arrêtait pas de se plaindre de douleurs et de brûlures qui lui traversaient tout le corps. Alors que son grand-père continuait à lui masser le corps, sa grand-mère lui mettait quelques gouttes d'*agua florida*¹³ sur le front et sous le nez, pour diminuer l'effet du *mal aire*¹⁴. Malgré tous les efforts, les douleurs ne cessaient

¹¹ Wendling Thierry, « Anthropologie du jeu », séminaire au Musée du Quai Branly (2010-2011).

¹² On pourrait peut-être le comparer avec le jeu récent du *happy slapping* qui consiste à attaquer une personne en filmant l'agression à l'aide de téléphone portable. L'enregistrement de la scène est ensuite publié sur youtube ou un autre site de partage de vidéo où l'auteur peut voir le nombre de visites des internautes et prendre ainsi la mesure de sa popularité.

¹³ L'*agua florida* est une eau de cologne de plusieurs fleurs et épices, parmi lesquelles la lavande, le fleur d'oranger, le citron et la cannelle. C'est un élément très important dans la sorcellerie et dans les rituels de la magie blanche. Je l'ai trouvée dans chaque maison shipibo et Kakataibo visitée. Largement utilisée lors de différentes maladies (maux de tête, douleurs musculaires, maladies de peau...), sa fonction principale est néanmoins, celle de protection contre les attaques des sorciers et des revenants.

¹⁴ Être touché par le *mauvais air* fait référence à l'attaque d'un sorcier, d'un revenant ou d'un esprit. Une femme kakataibo nous a expliqué que le vent (*suñu* en kakataibo) est particulièrement dangereux et favorise les coups du mauvais air. Selon elle, le temps venteux traduit en quelque sorte l'envie des morts de faire du mal.

pas, au contraire, elles s'aiguisaient et tout le monde a insisté sur le caractère extraordinaire de l'accident. Lorsqu'on se concentrait sur le joueur malade en spéculant sur les raisons de sa souffrance, un autre évènement s'est produit, qui a approfondi l'angoisse de nos hôtes. Le fils du joueur accidenté, un garçon d'à peine trois ans, a perdu soudainement conscience et s'est écroulé par terre en voulant s'approcher du lit de son père. Même s'il s'est remis au bout de quelques secondes, pour toute la famille réunie il était évident qu'ils étaient victimes des sorciers shipibo venus à la fête. Durant la nuit suivant le match si malheureux pour nos hôtes, les oncles de l'enfant sont venus plusieurs fois à la maison pour lui souffler du tabac sur le corps¹⁵.

Selon Emilia, les Shipibo ne savent pas jouer au football sans tricher : soit leurs joueurs mettent du *piri-piri*¹⁶ dans leurs chaussures, soit leurs sorciers encerclent le terrain de football en fumant du tabac et en soufflant sur les joueurs Kakataibo, les deux méthodes étant aussi dangereuses qu'efficaces et empêchent les Kakataibo de gagner le match. « Ça fait plusieurs fois qu'on est allé voir les Shipibo en leur demandant d'arrêter de jouer avec leur sorcellerie car c'est trop dangereux pour nos joueurs. Mais tu vois, ils ne nous écoutent pas et continuent de jouer à leur manière » nous a-t-on dit. On voit donc pourquoi ces fêtes peuvent se révéler dangereuses et on comprend mieux la réticence que les deux groupes affichent avant la rencontre. Les Kakataibo craignent constamment les attaques des sorciers voisins, alors que les Shipibo redoutent le déchaînement des accusations à leur adresse. Cela explique aussi peut-être le fait qu'on limite ces rencontres au minimum : deux fois par an et obligatoirement une fois chez les Kakataibo et une autre chez les Shipibo.

Bien que les ruses sorcellaires utilisées par les Shipibo soient considérées par les Kakataibo comme une transgression aux règles du jeu (qui d'ailleurs restent très peu explicitées et d'autant plus manipulables) et que les Shipibo reprochent à leurs voisins la présence dans leur équipe de joueurs étrangers à la communauté ou de manquements dans la restitution des prix aux vainqueurs, on préfère taire ces problèmes. Après les matches on conteste les résultats, on ridiculise l'adversaire, mais on le fait toujours dans son dos. Les tensions et les conflits qui naissent au cours du jeu ne l'annulent jamais. Ils semblent être non seulement entièrement contrôlés, mais inscrits dans le scénario même de la rencontre. Comme l'explique Bateson :

¹⁵ Bien que les Kakataibo disent qu'ils n'ont pas de chamanes, nombreux sont ceux qui « chamanisent », qui savent guérir des maladies bénignes en soufflant (*xuncati*) et en chantant (*xunkananti*). Autrefois, il y avait parmi les Kakataibo plusieurs maîtres de chants et des spécialistes qui pouvaient voir les âmes et les faire revenir parmi les vivants. Aujourd'hui, dans le cas d'une maladie grave, les Kakataibo se tournent plutôt vers les chamanes shipibo.

¹⁶ La plante *piri-piri* (*Cyperaceae*) est largement utilisée dans la sorcellerie de type amoureux. En général, on considère qu'avec le *piri-piri* on peut manipuler le comportement des autres et surtout les rendre amoureux. Bien que la plante existe dans toute l'Amazonie, les Kakataibo la considèrent comme « la plante magique des Shipibo ». Les jeunes filles de Santa Rosa nous ont expliqué que les femmes Shipibo utilisent le *piri-piri* quand leur mari devient trop jaloux ou violent, afin de le rendre plus docile et soumis. Le *piri-piri* est également utilisé lors d'un accouchement difficile ou pour attirer la chance à la chasse.

« l'essence du jeu réside dans la dénégation partielle de la signification qu'auraient dans d'autres situations les actes du jeu » (Bateson, 1988 : 133).

Peut-on dire alors, en paraphrasant Geertz, que jouer au football est dans ce cas-là comme jouer avec le feu, mais sans se brûler ? En effet, durant les matches on active d'anciennes hostilités et rivalités et parallèlement on les dément car on le fait dans le cadre d'un jeu, ce qui empêche finalement tout dérapage.



Figure 3 – Le stade de football appelé Manën Bërucë en l'honneur de l'ancien chef de guerre Kakataibo de ce nom. Mariscal Cáceres

Photo Magda Dziubinska

3. RELATIONS GUERRIÈRES

L'accusation selon laquelle les Shipibo ont recours à la sorcellerie pour gagner des matches de football n'est pas nouvelle, car les Kakataibo sont véritablement obsédés par l'idée que les Shipibo veulent les exterminer de cette manière¹⁷. Comme nous l'a expliqué Alfredo à Mariscal Cáceres :

¹⁷ L'attitude des Kakataibo face au savoir chamanique shipibo est assez ambivalente. D'un côté, ce savoir est perçu comme un manque de civilisation, de l'autre comme une richesse tout à fait enviable. En effet, il y a une sorte d'interdépendance qui s'est créée entre les Kakataibo et les Shipibo précisément autour des pratiques rituelles thérapeutiques. Dans le cas d'une maladie grave, les Kakataibo se tournent vers les chamanes Shipibo, avant tout vers ceux qui vivent en ville qu'on considère généralement comme plus puissants. Par ailleurs, le chamanisme shipibo est également perçu comme un capital précieux et emblème de l'indianité attirant les touristes occidentaux dans leur quête spirituelle.

À Yamino il y a en ce moment quelques Ucayalinos. C'est pas bien, il y a beaucoup de choses mauvaises qui se passent là-bas en ce moment. Ils viennent chez nous en disant qu'ils n'ont pas de terre, qu'ils veulent avoir leur jardin pour travailler et vivre. Mais moi, je sais que tout ça c'est un mensonge ! Les autorités de Yamino les croient, leur donnent de la terre, les invitent, mais moi, je sais qu'ils nous mentent, je connais la vérité. La vérité c'est que dans le passé nos grands-pères ont fait beaucoup de guerres, des guerres tout le temps. Et je sais aussi que le peuple Shipibo aime se venger. Ils veulent se venger et c'est pour cela qu'ils viennent parmi nous en nous racontant des mensonges. Je l'ai dit aux autorités, vous allez voir, ça va mal se passer, c'est trop dangereux de laisser les Ucayalinos entrer sur nos terres. Tu vois, il y avait tant de malades parmi nous, à Yamino, à Mariscal Cáceres, ils étaient tous mal à cause des Shipibo. Ma fille en souffre encore, son âme n'est même plus là, sur la terre, elle vit, mais son âme est déjà dans le ciel. J'ai dit aux autorités: vous allez voir, c'est comme ça qu'on va tous mourir.

On pourrait aisément relier cette crainte des Kakataibo aux guerres intertribales qu'ils ont menées depuis des siècles avec leurs ennemis Shipibo. Les épidémies du passé, aussi bien que les maladies d'aujourd'hui relèvent, dans l'optique kakataibo, des attaques de l'adversaire.

Selon l'interprétation de Frank (1994), les guerres permanentes entre les Kakataibo et les Shipibo ont été dues dans une grande mesure à la présence depuis le XVIIe des missionnaires dans la région. Afin de les décourager de poursuivre leurs missions chez les autres peuples, et s'assurer ainsi le monopole de leurs cadeaux, les Shipibo, les Conibo et les Shetebo ont élaboré une légende sur les cannibales féroces, les Cashibo, qui habitaient au sud de leurs territoires. Dans les langues pano, cashi signifie chauve-souris, une allusion on ne peut plus claire aux buveurs de sang et donc à l'anthropophagie. D'après Frank, cette farce a d'un côté encouragé les peuples voisins à attaquer les Kakataibo (appelés depuis Cashibo) et de l'autre, l'isolement auquel les Kakataibo ont été condamnés. Le manque d'outils qui en résultait les a obligés à les chercher chez les autres, en les attaquant à leur tour (Frank, 1994). Bien qu'elle soit cohérente et documentée, cette explication n'est pas suffisante dans la mesure où elle néglige les significations symboliques que la guerre représentait pour les deux groupes. Comme l'avait souligné Descola, la guerre amérindienne était une « manifestation spécifique de certains types de rapports sociaux à travers lesquels l'identité, les frontières ethniques et les positions statutaires sont constamment négociées et reproduites » (Descola, 1993 : 172). D'autre part, l'interprétation purement matérialiste et démographique ne nous permet pas de comprendre pourquoi, presque un siècle après la pacification, l'hostilité entre les deux groupes est toujours entretenue et mise en scène lors des fêtes.

La réponse à ce problème se trouve plutôt dans la dualité du système identitaire, ou pour emprunter l'expression de Viveiros de Castro (1993), dans « l'incomplétude ontologique » des sociétés des basses terres sud-américaines. Afin de garantir la perpétuation du soi, ce qui n'est jamais acquis, il faut d'abord s'emparer des

principes vitaux des autres. Erikson a utilisé le terme d'« altérité constituante » pour rendre compte de ce phénomène chez les sociétés pano. Les catégories shipibo *nawa* et kakataibo *no* sont essentielles dans la conception de l'altérité chez les deux groupes. Selon l'acception la plus commune, les notions de *nawa* et de *no* désignent les autres, les étrangers, tous ceux qui ne sont pas jonibo ou uni, et partant, tous ceux qui ne partagent pas l'identité ethnique shipibo ou kakataibo. L'ambiguïté de ces catégories repose sur le fait qu'ordinairement elles désignent les autres mais, en même temps et ce qui peut paraître paradoxal, on appelle souvent *nawa/no* des groupes ou des personnes plus proches auxquels on s'identifie souvent (Keifenheim, 1990 ; Bertrand-Ricoveri, 1994 ; Wistrand, 1969). On pourrait distinguer alors une sorte d'« autres du dedans », qui désignerait les groupes pano plus proches et familiers et les « autres du dehors » dont l'appellation se ferait d'une manière péjorative et insultante. Comme l'avait conclu Erikson : « *nawa* est tout à la fois ce à quoi l'on s'oppose et ce à quoi on s'identifie » (1996 : 78), en attirant notre attention sur l'élément essentiel du système social pano, à savoir, le besoin immuable de l'antagonisme dans la construction identitaire.

Dans l'imaginaire shipibo, les Kakataibo incarnent l'Autre sauvage par excellence : ignorant, cruel et cannibale. De leur côté, les Kakataibo voient en leurs voisins des êtres très puissants, dangereux et manipulateurs, en particulier à cause de leur savoir sorcellaire. Chaque groupe est pour l'autre une figure d'altérité radicale, la différence à l'état pur, qu'il faut donc incorporer rituellement afin de garantir sa propre reproduction. La relation entre les Shipibo et les Kakataibo répond au modèle de l'affinité potentielle élaboré par Viveiros de Castro (1993). Les intermariages entre les deux groupes sont extrêmement rares. Les seuls couples kakataibo-shipibo que nous avons pu rencontrer vivent à Mariscal Cáceres et il n'y en a pas à Santa Rosa. Toutefois, il convient de préciser que ces intermariages d'aujourd'hui, que nous mettrions volontairement entre guillemets, sont la conséquence d'un mariage contracté dans le passé suite à un rapt.

Précisons : les « intermariages » shipibo-kakataibo à Mariscal Cáceres, impliquent toujours des descendants d'un couple dont l'homme était un Kakataibo enlevé dans son enfance par les Shipibo. Il a grandi dans un village en Ucayali où il s'est marié avec une Shipibo. À l'âge adulte, l'homme a décidé de revenir « chez les siens » en emmenant sa femme et leurs enfants. Les anciens Kakataibo se souviennent encore aujourd'hui de ce retour car l'homme ne connaissait que quelques mots en langue kakataibo. Bien que les trois enfants de ce couple (aujourd'hui âgés de plus de 50 ans) aient grandi parmi les Kakataibo, ils sont parfaitement bilingues et se sont mariés avec des Kakataibo, on les considère toujours comme *bëtsi uni* (autres personnes) si on veut rester diplomates, ou bien *tableros*¹⁸ dans un contexte plus informel. Bien qu'il n'y ait pas de terme particulier en kakataibo pour les relations de consanguinité (ou consanguinisées) avec ces « autres personnes », en espagnol on aime donner des précisions supplémentaires, par exemple : *le llamo mi primo*,

¹⁸ En référence à la coutume shipibo de la déformation crânienne qu'on pratiquait en utilisant deux tables en bois (mais aussi pour se venger du qualificatif humiliant *Cashi*).

*porque soy bueno con el, pero no es mi primo legítimo*¹⁹. On revient donc au jeu habituel d'exclusion et d'inclusion si caractéristique pour la relation ici analysée. Un seul fils du Kakataibo enlevé s'est marié avec une Shipibo de l'extérieur, les autres ont trouvé leur partenaire parmi les Kakataibo de Mariscal. De ce fait, on ne peut pas vraiment parler d'échange de femmes entre les deux groupes.

Anne-Christine Taylor a très justement constaté :

De fait, ce qui en Amazonie mobilise les collectifs les plus importants et donne lieu aux rituels les plus élaborés, c'est bien l'affinité potentielle, la sphère des rapports avec les morts, les ennemis, éventuellement avec l'autre sexe en tant qu'ersatz d'ennemi, bref avec ces Autres dont on incorpore l'altérité tout en la reproduisant inlassablement, notamment en injectant de l'hostilité dans les rapports à proportion de la distance spatiale et généalogique entre leurs termes (Taylor, 2009 : 6).

Les fêtes des communautés qui rassemblent les Kakataibo et les Shipibo deux fois par an en sont une claire expression. D'ailleurs, ces fêtes et le championnat de football rappellent certaines conduites qui ont été observées pendant la fête kakataibo du tapir (*o ati*) et la fête d'initiation shipibo *ani shéati* (Roe, 1982 ; Valenzuela Bismarck & Valera Rojas, 2004 ; Morin & Saladin d'Anglure, 2007). Même si la dernière fête du tapir parmi les Kakataibo du fleuve Aguaytía a eu lieu dans les années 1980, ceux-ci continuent à la considérer comme emblématique de leur culture. Organisée très irrégulièrement, cette fête trouve son moment culminant dans la mise à mort d'un tapir, attrapé dans la forêt deux ans auparavant puis domestiqué. La fête durait plusieurs jours (selon Frank plusieurs semaines) et réunissait un grand nombre d'invités parmi lesquels les ennemis. Frank, le seul anthropologue qui a pu observer et décrire la fête du tapir au sein de la communauté de Santa Marta, insiste sur le fait qu'à cause de cette présence des ennemis, la rencontre était généralement perçue comme extrêmement dangereuse :

Craignant un piège, nombreux seront ceux qui décideront de ne pas répondre à l'invitation, ce qui sera ressenti comme un acte inamical par les hôtes qui eux aussi courent des risques en rassemblant durant des semaines des gens parfois hostiles les uns vis à vis des autres. Ces risques sont incalculables et des comportements très formalisés ou ritualisés sont nécessaires pour garder une telle situation plus ou moins sous contrôle (Frank, 1987, traduction non publiée en français d'Isabelle Daillant).

L'anthropologue met clairement en parallèle la fête du tapir et la guerre en disant que l'une comme l'autre donnaient aux Kakataibo non seulement une occasion

¹⁹ En parlant de la guerre un homme Shipibo nous a assuré à son tour: « Nos grands-pères ne les attaquaient pas pour les tuer ou pour leur voler des choses, ils voulaient juste que les Cashibo deviennent un peu comme nous. Mes grands-pères emmenaient les enfants pour qu'ils apprennent notre langue, pour qu'ils apprennent à travailler, à faire des choses. Ils les ont très bien traité, ils les ont traité comme leurs propres enfants. Jusqu'à aujourd'hui, certains de Mariscal disent qu'on est de la famille, ils nous appellent « cousin », « cousine », « oncle », « tante » ... Mais nous ne sommes pas une vraie famille, c'est juste que ma famille les a civilisé ».

de manifester leur force devant l'ennemi, mais aussi d'accroître le pouvoir et le prestige d'*Uni cushi* (l'Homme fort). Anciens chefs de guerre et juges des conflits internes, les *Uni cushi* étaient la plupart du temps propriétaires du tapir mis à mort lors du rituel et donc maîtres de la fête qui aurait eu pour but d'affirmer leur position (Frank, 1987). Ce qui a attiré particulièrement notre attention c'est la description que Frank a faite de la manière dont les Kakataibo accueillaien les invités à leur arrivée. En effet, on construisait deux files parallèles dans lesquelles les invités et les hôtes s'affrontaient :

Penchés l'un vers l'autre front contre front ou tempe contre tempe, tous deux poussent à tour de rôle leur parent de deux ou trois pas en avant, puis se laissent pousser d'autant en arrière. Cet aller-retour (pendant lequel le sol est fortement frappé à chaque pas) se répète plusieurs fois et s'accompagne d'un dialogue crié sur un ton fortement autoritaire : Me voilà frère, je suis venu ; quand ce sera une grande fête ? (Frank, 1987 : 7, traduction non publiée en français d'Isabelle Daillant).

Par la même démonstration de force et une simulation de combat débutait l'*ani shéati*²⁰ durant laquelle on initiait les filles en les soumettant à l'excision. Dans *Koshi shinanya ainbo. El testimonio de una mujer Shipiba* (2004) Agustina Valera Rojas se rappelle :

Allí venían los hombres con macana, venían las mujeres fuertes a probar fuerza unas contra otras, a tumbarse al suelo unas a otras. Llegaban también los rivales de los esposos, los amantes de sus mujeres a quienes luego los maridos agraviados cortaban con el cuchillo huishati (.). Allí adentro era muy peligroso. Allí estaban paradas, con sus pampanillas un poco levantadas, las mujeres que querían probar su fuerza contra nosotras. Allí estaban las mujeres que nos querían agarrar y tumbar al suelo, que nos provocaban con sus canciones shiro (Valenzuela Bismarck & Valera Rojas, 2004 : 42-43).

À Santa Rosa on nous a raconté que lors de la fête, les invités qui arrivaient, parmi lesquels les Kakataibo, devaient démontrer leur force non en se prenant l'un contre l'autre, mais en donnant des coups de bâton sur une maison.

Ces entrées violentes ne sont pas les seuls moments de fêtes où s'exprimaient les antagonismes et les hostilités. Roe rapporte des luttes sanglantes qui joueraient un rôle important dans ces rencontres (1982). L'un de ses informateurs qui a vécu l'*ani shéati* dans son enfance, lui a raconté qu'après que les animaux domestiqués ont été tués : « *the Pisquibo began to fight, cutting heads with their huishatis (not as a group against the others, but among themselves, seeking out their enemies). Hitting and fighting with it in the hand was very dangerous. Therefore I thought it was very bad and wanted to run far away* » (Roe, 1982 : 101). Ces duels entre les hommes ont été également signalés par Morin et Saladin d'Anglure (2007).

²⁰ Appelée dans certains endroits *joni ati* (*joni* – personne, *ati* – faire), ce qui renvoie au concept le plus fondamental parmi les amérindiens de la production de la personne (Gebhart-Sayer in Morin & Saladin d'Anglure, 2007).

Comme souvent en Amazonie, le motif des combats était l'adultère. L'homme qui a été dénoncé devait se laisser blesser par le mari qui lui infligeait avec son couteau une ou plusieurs incisions dans le cuir chevelu, d'une oreille à l'autre (Morin & Saladin d'Anglure, 2007 : 202). Le duel mis en scène et contrôlé devait empêcher le mari trompé de se venger en tuant l'amant.

On voit bien que pendant les fêtes des communautés aux aspects très modernes les Kakataibo et les Shipibo reproduisent un schème ancien des relations de la même manière qu'ils le faisaient dans des contextes rituels plus anciens et lors de la guerre.

Bien que la guerre ne se pratique plus, les vieilles agressions sont très présentes dans les discours quotidiens des Shipibo, et encore plus chez les Kakataibo. Avec une fierté jamais dissimulée, on raconte les ruses des grands-pères utilisées pour tromper l'ennemi, ainsi que le courage et l'héroïsme des anciens guerriers. Selon les Shipibo le but de la guerre était de civiliser, ou plutôt d'apprivoiser (*raëati*), les Cashibo « sauvages ». Cet apprivoisement se faisait selon un scénario habituel pour l'Amazonie, c'est-à-dire en enlevant et en incorporant les femmes et les enfants des ennemis. Malgré tout le dédain pour les Shipibo qu'ils dissimulent avec difficulté, les Kakataibo parlent des raptés en des termes plutôt positifs, et surtout productifs. Le fait de vivre parmi les Shipibo leur a permis d'apprendre la nouvelle langue²¹, la céramique, les plantes comme l'*ayahuasca* et le *piri-piri*. Tous les Kakataibo s'accordent également sur le fait que ce sont les Shipibo qui leur ont enseigné à fabriquer les canoës et à utiliser les allumettes, les haches et les machettes. Effectivement, les Shipibo formaient une sorte de pont entre les Kakataibo (repoussés au fond de la forêt) et la société métisse, en contrôlant pendant longtemps le flux des biens qui circulaient entre les deux côtés. Ces connaissances hybrides ont donc été agrégées par les Kakataibo à leurs propres savoirs ce qui leur a permis, selon eux, d'accroître leur force et surtout de dépasser celle des autres. Nous voyons se répéter ici l'idée très commune en Amazonie du stock du pouvoir, de la richesse, de la fertilité, de l'identité, du savoir etc. qui semble être mis en circuit fermé tout en étant l'enjeu principal des relations avec les autres²².

Il existe de nombreuses analogies entre le jeu de football et la guerre, telle qu'elle nous a été racontée par les Kakataibo et les Shipibo : le caractère fortement contraignant, les ruses²³, l'ouverture aux femmes (toutefois les Kakataibo

²¹ Le fait d'être bilingues (cela concerne seulement les plus anciens) est vu comme un grand avantage par rapport aux Shipibo. Une ancienne Kakataibo a raconté : « Je suis allée au port à Aguaytía, il y avait plein de femmes Shipibo. Elles m'ont vue. Elles ont parlé entre elles et elles ont pensé que je ne comprenais rien, mais je comprends tout de leurs mots. Elles ne peuvent rien cacher ! ».

²² Voir par exemple Chaumeil, 1985 ; Erikson 1986 ; Descola, 1993 ; 2005.

²³ Les ruses ont été très appréciées pendant les guerres. Les guerriers rusés, qui ont su tromper l'ennemi, ont été particulièrement valorisés et on leur consacre de nombreux récits. Pour duper l'ennemi, on faisait toute sorte de jeux de rôles, en simulant l'amitié, la maladie, le sommeil, d'être perdu, d'être seul alors que les compagnons se cachaient dans la forêt etc. Un autre type de ruse consistait à utiliser la sorcellerie.

soulignent que « les femmes allaient à la guerre moins pour récupérer le sang que pour récupérer les enfants », l'existence des trophées, le prestige qui est l'enjeu dans les deux cas. La guerre, aussi bien que le football, accentue le caractère fortement antagoniste de la relation entre les Kakataibo et les Shipibo. Bien qu'on n'enlève plus les femmes et les enfants comme on le faisait par le passé, on enlève temporairement un groupe entier. En le laissant pénétrer l'espace de son village, on le familiarise et surtout on le contrôle au moyen du cadre rigide du jeu qui impose des comportements très ritualisés.

La question qu'on pourrait se poser en conclusion serait de savoir pourquoi les Kakataibo et les Shipibo ont remplacé la guerre et les rituels belliqueux par le football. Effectivement, les derniers conflits guerriers entre les deux groupes avaient lieu dans les années 1950 et les souvenirs les plus lointains des matches de football datent des années 1960. La présence des missionnaires et des premiers maestros métis jouait dans ce renversement un rôle incontestable. Interrogés sur les causes de la fin des guerres qui les opposaient aux Shipibo, nos hôtes Kakataibo évoquent inmanquablement la civilisation. C'est ainsi que se termine une des histoires de guerre qui nous a été racontée à Mariscal Cáceres :

Nous sommes allés les voir pour régler des comptes. Je lui ai dit : « je suis venu te voir car tu m'avais appelé, tu as voulu me voir, je ne me cache pas, je suis venu devant toi, je ne me cache pas. Je te dis que j'ai vu les membres de ta famille mourir sous nos flèches, certains se sont noyés dans le fleuve. Je viens pour te dire que j'ai dû tuer les membres de ta famille pour récupérer mon grand-père que vous aviez tué avant. Là, tu peux m'envoyer une flèche, je ne me cache pas ». Mais rien ne s'est passé car à cette époque là, on était déjà civilisés.

Être civilisé signifie ne pas être comme les ancêtres : ne pas faire la guerre, porter des vêtements métis, utiliser le sel, le sucre et le savon, savoir parler l'espagnol et scolariser les enfants. Le football, symbole par excellence du monde des Blancs, fait naturellement partie de cette panoplie. Son grand potentiel relationnel explique en grande partie l'intérêt qu'il provoque chez les Kakataibo et les Shipibo. Les nombreux changements qui se sont produits en Amazonie dans la deuxième moitié du XXe siècle n'ont pas effacé la relation guerrière qui existe entre les Kakataibo et les Shipibo, ni leur besoin d'incorporer l'ennemi à leur espace social, de démontrer sa force devant lui en frôlant le danger et les limites.

Les fêtes des communautés récentes dans lesquelles le football occupe une place centrale, sont considérées souvent comme un signe de dégradation culturelle. Dans un mouvement général de patrimonialisation des cultures indigènes, les Indiens eux-mêmes partagent souvent cet avis en multipliant les projets de renouveau des anciens rituels. Or, malgré son caractère disparate, la fête de la communauté et le football produisent les mêmes effets que les rituels anciens : ils régularisent les rapports sociaux tendus, familiarisent le temps de la fête ceux qui sont considérés comme des ennemis et reproduisent l'antagonisme, fondamental dans le double système identitaire kakataibo et shipibo.

Références citées

- BATESON, G., 1988 – *La nature et la pensée*, 234 p.; Paris : Le Seuil.
- BERTRAND-RICOVERI, P., 1994 – *Vision blanche, vision indienne. Traversée anthropologique d'une culture amazonienne : les Shipibo de l'Ucayali* ; Paris : Université René Descartes, Paris V. Thèse de doctorat.
- BRITO VIANNA, F. F., 2001 – *A bola, os « brancos » e as toras : futebol para indios xavantes* ; Sao Paulo : Université de Sao Paulo. Thèse de doctorat.
- CAILLOIS, R., 1992 [1958] – *Les jeux et les hommes*, 374 p. ; Paris : Gallimard.
- CHAUMEIL, J.-P., 1985 - Échange d'énergie : guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne. *Journal de la Société des Américanistes*, **71** : 143-157.
- DESCOLA, P., 1993 – Les Affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro. *L'Homme*, **33 (126-128)** : 171-190.
- DESCOLA, P., 2005 – *Par delà nature et culture*, 618 p. ; Paris : Gallimard.
- ELIAS, N. & DUNNING, E., 1986 – *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*, 392 p. ; Paris : Fayard.
- ERIKSON, P., 1984 – De l'appropriation à l'approvisionnement : chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne. *Techniques et Culture*, **9** : 105-140.
- ERIKSON, P., 1986 – Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano : la belliqueuse quête du soi. *Journal de la Société des Américanistes*, **72 (1)** : 185-210.
- ERIKSON, P., 1996 – *La Griffes des aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*, 398 p. ; Louvain-Paris : Peeters, SELAF.
- ERIKSON, P., 2000 – The social significance of pet-keeping among Amazonian Indians. In : *Companion animals and us: Exploring the relationships between people and pets* (A. Podberscek, E. Paul & J. Serpell, eds.) : 7-26 ; Cambridge : Cambridge University Press.
- FASSHEBER, J. R. M., 2006 – *Etno-desporto indigena. Contribuições da antropologia social a partir da experiência entre os Kaingang* ; Campinas : Université de Campinas. Thèse de doctorat.
- FAUSTO, C., 1999 – Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia. *American Ethnologist*, **26 (4)** : 933-956.
- FAUSTO, C., 2007 – Feasting on People Eating Animals and Humans in Amazonia. *Current Anthropology*, **48 (4)** : 497-530.
- FRANK, E., 1987 – Das Tapirfest der Uni. Eine funktionale Analyse. *Anthropos*, **82** : 151-181.
- (La fête du tapir des Uni : une analyse fonctionnelle. Traduction en français non-publiée d'Isabelle Daillant).
- FRANK, E., 1994 – Los Uni. In : *Guía Etnográfica de la Alta Amazonia*, vol. 2 (F. Santos-Granero & F. Barclay, eds.) : 133-237 ; Quito : FLACSO, IFEA.
- GOW, P., 2001 – *An Amazonian Myth and Its History*, 338 p. ; Oxford : Oxford University Press.
- HOUSEMAN, M., 2003 – Vers un modèle anthropologique de la pratique psychothérapeutique. *Thérapie familiale*, **24 (3)** : 289-312.
- KEIFENHEIM, B., 1990 – Nawa: un concept clé de l'altérité chez les Pano. *Journal de la Société des Américanistes*, **LXXVI** : 79-94.

- LEVI-STRAUSS, C., 1962 – *La pensée sauvage*, 347 p. ; Paris : Plon.
- LEVI-STRAUSS, C., 1991 – *Histoire de Lynx*, 368 p. ; Paris : Plon.
- MAUSS, M., 2007 – *Essai sur le don*, 249 p. ; PUF : Paris.
- MORIN, F., 1998 – Los Shipibo-Conibo. In : *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía volumen 3* (F. Santos & F. Barclay, eds.) : 275-439 ; Balboa-Quito : Smithsonian Tropical Research Institute, Ediciones Abya-Yala.
- MORIN, F. & SALADIN D'ANGLURE, B., 2007 – Excision féminine/incision masculine ou la construction sociale de la personne chez les Shipibo-Conibo d'Amazonie péruvienne. In : *Une maison sans fille est une maison morte* (N.-Claude Mathieu éd.) : 183-212 ; Paris : Maison des sciences de l'homme.
- MYERS, T., 1988 - Visión de la Prehistoria de la Amazonía Superior. In : *Seminario de Investigaciones Sociales en la Amazonía* (F. Santos Granero, éd.) : 37-87 ; Iquitos : CAAAP.
- ROE, P., 1982 – *The Cosmic Zygote. Cosmology in the Amazon Basin*, 400 p. ; New Jersey : Rutgers University Press.
- SCOTCH, N. A., 1961 – Magic, Sorcery and Football among Urban Zulu: a case of reinterpretation under acculturation. *The Journal of Conflict Resolution*, **5** (1) : 70-74.
- TAYLOR, A-C., 1993 – Des fantômes stupéfiants : langage et croyance dans la pensée achuar. *L'Homme*, **126-128** (33) : 429-447.
- TAYLOR, A-C., 2009 – Métagermanité et affinité potentielle : la relation de mariage en Inde et en Amazonie. *Ateliers d'anthropologie*, **33** (2009) : 2-9.
- VALENZUELA BISMARCK, P. & VALERA ROJAS, A., 2004 – *Koshi Shinanya Ainbo. El testimonio de una mujer shipiba*, 326 p. ; Lima : Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- VILACA, A., 1999 – Devenir autre : chamanisme et contact interethnique en Amazonie brésilienne. *Journal de la Société des Américanistes*, **85** : 239-260.
- VILACA, A., 2002 – Missions et conversions chez les Wari'. *L'Homme*, **164** : 57-80.
- VIVEIROS DE CASTRO, E., 1993 – Le Marbre et le Myrte : De l'Inconstance de l'Âme Sauvage. In : *Mémoire de la tradition* (A. Monod Becquelin, A. Molinié & D. Dehouve, eds.) : 365-431 ; Nanterre : Société d'Ethnologie.
- WISTRAND, L., 1969 – *Folkloric and linguistic analyses of Cashibo narrative prose*, 358 p. ; Austin : Université de Texas. Thèse de doctorat.